

RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación 'Nomos'



Lucio Anneo
SÉNECA

Instituto de Estudios Clásicos
sobre la Sociedad y la Política

2010-01

Consejo de Redacción:

Director:

Francisco Lisi Bereterbide (UC3M)

Secretario:

Jorge Cano Cuenca (UC3M)

Comité de redacción:

Lucio Bertelli (Università di Torino)

David Hernández de la Fuente (UC3M/Universität Potsdam)

Miguel Ángel Ramiro (UC3M)

Fátima Vieira (Universidade do Porto)

Ana María Rodríguez González (UC3M)

Franco Ferrari (Università de Salerno)

Jean François Pradeau (Université de Lyon)

Edita:

Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca"

Edificio 17 "Ortega y Gasset" - Despacho 17.02.43

C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España

Correo-e: seneca@hum.uc3m.es

D.L. M-24672-2005

ISSN: 1699-7840

Autor: Instituto "Lucio Anneo Séneca"

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

UN RITUAL DIONISIACO: DIONISIACAS DE NONO 9.111-131¹

Rosa García-Gasco Villarrubia

Universidad Carlos III de Madrid

1. Introducción

Bajo el título *Dionisiacas*, Nono de Panópolis aspira a compilar todos los mitos relativos a la figura de Dioniso. El que fuera el dios más controvertido del panteón griego y, sin duda, una de las figuras divinas más significativas de toda la antigüedad tardía, es el protagonista de una inmensa epopeya en la que tienen cabida relatos, recursos e incluso géneros literarios de lo más diverso. Debido a ello, las *Dionisiacas* han sido comparadas por algunos estudiosos con un tapiz multicolor en el que materiales heterogéneos se unen al servicio de la variedad formal y temática. Del mismo modo que las historias y géneros diversos, también coexisten en la obra de Nono referencias a formas de religión que se entremezclan y confunden de tal modo que resulta extremadamente difícil, si no imposible, dilucidar con claridad a qué creencia o conjunto de creencias corresponde cada alusión. El dionisismo, que a priori podría considerarse el fondo de la mayor parte de los elementos de la obra, se funde con el orfismo, sobre todo con las reelaboraciones doctrinales realizadas por los filósofos neoplatónicos, muchos de ellos contemporáneos de Nono, pero también con otras religiones místicas como los cultos mitraicos y el cristianismo, así como con numerosos elementos de la magia y la astrología.

Lo más evidente en medio de esta mezcla de alusiones religiosas es, con toda probabilidad, el afán del poeta por aunar las referencias a todas las formas de

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco de los proyectos: HUM2006-09403/FILO y HUM2007-62750/FILO.

religiosidad y pensamiento que se dan cita en una tierra de mezclanza cultural por definición a lo largo de la Antigüedad tardía. En el pasaje que vamos a comentar trataremos de poner de relieve una serie de elementos que aluden a ciertos tipos de ritual cercano a lo que conocemos del orfismo. Pero no nos limitaremos a mencionarlos, sino que trataremos también de abordar las cuestiones relacionadas con la transmisión y el sentido que tales alusiones tienen para Nono.

2. Presentación del texto²

La gran obra épica de Nono, a la que numerosos estudiosos aluden como la última gran obra del paganismo de la Antigüedad tardía, se compone de cuarenta y ocho cantos, en un intento manifiesto por parte del poeta de igualar la extensión de la *Iliada* y la *Odisea* juntas. Nono reparte los mitos relativos a la vida de Dioniso en orden, más o menos, cronológico, desde los acontecimientos previos al nacimiento del dios hasta su apoteosis, después de la guerra contra los indios, que es su hazaña fundamental y motivo de la mayor parte de la epopeya. El texto que nos ocupa abarca veinte versos del canto noveno, de las *Dionisiacas*. En relación con la vida mítica de Dioniso, el texto se refiere a una parte de su infancia, cuando el dios es apenas un recién nacido del que se ocupan diversas divinidades para evitar los ataques de la celosa Hera.

En este punto de nuestra argumentación, cabe señalar una cuestión fundamental relativa al estilo de Nono: al tiempo que respeta la tradición literaria y mítica grecolatina, la combina con numerosas innovaciones formales y temáticas. Así, el poeta sigue la tradición en la mayor parte de los elementos de los mitos

² La edición seguida es la de Chrétien 1985.

relacionados con la infancia de Dioniso: es un dios que nace de la pasión de Zeus por Sémele, princesa tebana hija de Cadmo. Cuando Sémele, que se encuentra ya embarazada, es engañada por Hera para rogar a su misterioso amante que se le aparezca en todo su esplendor, muere fulminada. De este modo, la primera peripecia a la que Dioniso ha de hacer frente para sobrevivir, tiene lugar cuando ni siquiera ha sido gestado por completo por su madre. Zeus, como narra la tradición y Nono recoge cuidadosamente, se cose al niño dentro del muslo para dar término al embarazo.

Después de nacer, su padre se lo entrega a otros dioses para que lo oculten de la vista de la vengativa madrastra, que sigue persiguiéndolo ferozmente. Así, el pequeño Dioniso pasará sucesivamente por las manos de las hijas del río Lamo y por las de su tía Ino; finalmente, se criará en Frigia con Rea, después de que la envidiosa Hera haya ido causando la perdición de la mayor parte de sus ayas. La diosa Rea asumirá a partir de entonces un papel eminentemente materno con respecto a Dioniso en toda la epopeya.

En todos los acontecimientos que acabamos de resumir, encontramos un indudable respeto de la tradición por parte del poeta. Sin embargo, mientras Dioniso se encuentra a cargo de la tebana Ino, hermana de su madre Sémele, lo cuida también una nodriza, Místide, cuyo nombre o intervenciones similares están ausentes en el resto de las fuentes. El texto en el que nos vamos a centrar en esta comunicación contiene el componente fundamental de innovación en todo el relato, el que permite confirmar que, también en este episodio, Nono sigue el principio de *imitatio cum variatione* que numerosos estudiosos han señalado en su obra.

Sólo Místide, la protagonista del pasaje que comentamos aquí, es una innovación, pues el resto de las nodrizas sucesivas del dios coinciden con la tradición. Místide aparece como una criada al servicio de Ino, pero lo más interesante es su condición de personaje creado por Nono *ad hoc*, como demuestra el que Místide no aparezca en ningún otro lugar de la epopeya y que su intervención no sea en absoluto relevante para el argumento. Sin embargo, las razones más importantes son otras que explicaremos con más detalle enseguida: el que Místide sea, a todas luces, un nombre de situación que explica y se explica por las acciones que la nodriza desarrolla en el pasaje de *Dion.* 9.111-131:

- 111 Καὶ θεὸν ἔτρεφε Μύστις ἔης μετὰ μαζὸν ἀνάσσης
 ὄμμασιν ἀγρύπνοισι παρεδρήσουςα Λυαίῳ·
 καὶ πινυτὴ θεράπεινα φερώνυμα μύστιδι τέχνῃ
 ὄργια νυκτελίοιο διδασκομένη Διονύσου
- 115 καὶ τελετὴν ἄγρυπνον ἐπεντύνοῦσα Λυαίῳ
 πρώτη ῥόπτρον ἔσεισεν, ἐπεπλάταγχε δὲ Βάκχῳ
 κύμβαλα δινεύουσα περὶ κροτὰ δίζυγι χαλκῷ·
 πρώτη νυκτιχόρευτον ἀναψαμένη φλόγα πεύκης
 εὖιον ἐσμαράγησεν ἀκοιμήτῳ Διονύσῳ·
- 120 πρώτη καμπύλον ἄνθος ἀναδρέψασα κορύμβων
 ἄπλοκον ἀμπελόεντι κόμην μιτρώσατο δεσμῷ,
 αὐτὴ δ' ἔπλεκε θύρσον ὁμόζυγον οἴνοπι κισσῷ,
 ἀκροτάτῳ δὲ σίδηρον ἐπεσφήκωσε κορύμβῳ
 κευθόμενον πετάλοισιν, ὅπως μὴ Βάκχον ἀμύξῃ,
- 125 καὶ φιάλας γυμνοῖσιν ἐπὶ στέρνοισι καθάψαι
 χαλκείας ἐνόησε καὶ ἰξὺι δέρματα νεβρῶν,
 καὶ τελετῆς ζαθέης ἐγκύμονα μύστιδα κίστην,

παίγνια κουρίζοντι διδασκομένωι Διονύσωι

πρώτη ἐχιδνήεντα κατὰ χροὸς ἤψεν ἱμάντα

130 σύμπλοκον, εἰλικόεις δὲ δράκων περὶ δίπλακα μίτρην

ἄμματα κυκλώσας ὀφιώδεϊ κάμπτετο δεσμῶι.

Además del pecho de su soberana, también cuidó del dios Místide, guardando a Lieo con ojos sin sueño. Y la sagaz sirvienta aprendía los ritos de un arte mística que llevan su nombre, los de Dioniso noctámbulo, y el culto insomne de Lieo preparaba, y fue la primera que agitó el pandero, y en honor de Baco golpeó los címbalos circulares, haciéndolos resonar con el doble bronce; fue la primera que prendió la antorcha de pino y como noctámbulo Evio invocó a Dioniso insomne; fue la primera que arrancó la flor curvada de los racimos y coronó su cabellera suelta con una corona de vid, ella misma tranzó el tirso con la hiedra vinosa, y en lo más alto de los racimos colocó una punta de hierro, cubierto de pétalos para que no arañase a Baco. Y sobre el pecho desnudo colocarse recipientes de bronce decidió y en la cadera pieles de cervato, y una mística cesta preñada de la divina iniciación, juguetes con que instruirse el joven Dioniso. Fue la primera que se puso en el cuerpo un cinturón de víboras trenzado, y una serpiente enroscada en torno al doble cinturón girando en nudos estaba atada en un lazo de reptil.

3. El vocabulario místico de Nono: estado de la cuestión

Salta a la vista que el pasaje citado es extremadamente pródigo en términos que aluden a conceptos, objetos o acciones asociados a formas de religiosidad mística. Esta abundancia llama la atención de algunos estudiosos de las *Dionisiacas*, que citan este texto y hacen de él el centro o parte importante en su discusión acerca de la de la religiosidad de Nono. En la llamada *quaestio nonniana* desempeñan un papel importante las alusiones a rituales, desde que Bogner encontrara en las muestras de una creencia en religiones místicas uno de los tres pilares (junto con la magia y la astrología) del paganismo del poeta.

Así, Vian³, cuya posición en la *quaestio nonniana* se resume en un escepticismo ciertamente rotundo, alude a la escena del cuidado de Dioniso por parte de Místide como uno de los escasos lugares de la epopeya donde la referencia a objetos y acciones místicas es real y no metafórica. En efecto, el estudioso francés considera que el panopolitano y los poetas de su época tienden a banalizar el vocabulario místico y a servirse de sus posibilidades de desplazamiento léxico. El resultado es un empleo meramente poético de tal vocabulario, debido a un cierto afán de ostentación o anticuarista por parte de Nono y sus coetáneos.

Desde el punto de vista de Vian, los términos derivados de μῦέω (“iniciar”), así como τελετή y ὄργια, cuyo significado primario está también indisolublemente ligado al ámbito de los misterios, rara vez aluden a hechos culturales en las *Dionisiacas*. Dicho de otro modo, Nono parece no haber visto la celebración de rituales históricos y mucho menos haber participado en ellos.

Por ello, el poeta se sirve de la terminología mística para designar metafóricamente diferentes realidades ligadas a Dioniso como personaje literario, no como dios con el que se ponen en relación rituales históricos. En otra serie de pasajes aludidos por Vian, tales vocablos pueden hacer referencia a ciencias secretas o que requieren conocimientos “más o menos esotéricos”: medicina (17.377 y 35.62), magia (13.485 y 13.490, 36.353), astronomía (38.31 y 38.50), derecho (41.344) o poesía sacra (41.375).

De tal modo, sólo hay tres excepciones a la afirmación de Vian según la que el vocabulario místico en las *Dionisiacas* no hace referencia a hechos culturales históricos: la digresión acerca de los misterios de Hera Argiva recogida en 3.262-264

³ Vian 2005, pp. 537s.

y las referencias paralelas de 4.259-284 y de 41.381s, que aluden a la estancia de Cadmo en Egipto, durante la que aprende los “misterios” de la escritura, la astronomía y ciertos ritos de Osiris, “el Dioniso egipcio”. No obstante, tales ritos, lejos de permanecer en secreto, son revelados a la humanidad. Ello contradice la autenticidad de la alusión a los misterios, como hace notar Vian⁴, que niega que el pasaje pueda aportar algo al conocimiento de la religión noniana⁵. Sin embargo, no pueden establecerse fronteras claras respecto de los elementos que intervienen en los textos nonianos referentes a Cadmo: el poeta reúne bajo un criterio similar la referencia a la escritura, a la astronomía y la alusión a un tipo de ritual místico relacionado con Dioniso, que es el dios con el que se habría identificado a Osiris tras la llegada de su culto a Grecia⁶. Pero no todos los elementos del texto tienen la misma relación con los misterios para Nono, desde mi punto de vista: la astronomía está más cerca de la religión que la escritura, por lo que, en la alusión a los ritos de Osiris y en la referencia a la astronomía contaríamos con una aparición de *ἱεργία* en sentido propio, mientras que es figurado en la alusión a la escritura (entendida como una técnica que requiere de un saber especial para dominarla).

Entre las menciones de religiones místicas que Vian considera excepcionales se encuentran asimismo los misterios de Eleusis, aunque, en palabras de Chuvín, son referencias “vagas y dispersas”⁷. Vian no parece encontrar problema para explicar la presencia de todos los objetos de los que habla el poeta ni para reconocer su pertenencia al terreno del rito dionisiaco, salvo en los casos de las *φιάλας...χαλκείας* que la nodriza se coloca sobre los senos (v. 125s) y las

⁴ Vian 2005, p. 535.

⁵ En contra de Bogner 1934, p. 325.

⁶ Las fuentes nonianas al respecto son probablemente Hdt. 2.49123 y D.S. 1.11.3 y 1.11.5. Un análisis de estos textos de Diodoro en Bernabé 2002.

⁷ Chuvín 1991, p. 50.

serpientes vivas de las que se sirve como si fueran cinturones (v. 130s), que parecen más bien meras expresiones ornamentales y no referencias a acciones rituales reales, como comentaremos después.

Resumiremos a continuación el punto de vista de Ruiz Pérez acerca del pasaje que nos ocupa⁸. Este autor estudia el valor de la mántica como elemento unificador en la maraña de temas aparentemente inconexos de las *Dionisiacas*. Su propuesta se refuerza con la afirmación según la que los personajes de la epopeya pueden separarse principalmente en dos grupos, en función de su actitud con respecto a Dioniso. “Los mitos que leemos en la obra son en el fondo un *ἱερὸς λόγος*”⁹, según cuyo argumento los fieles del dios son generosamente recompensados, mientras que los enemigos reciben los más crueles castigos. Como observa Ruiz Pérez, los personajes favorables a Dioniso reproducen aspectos concretos del ritual dionisiaco: danzas, cantos o adopción de ciertas vestimentas. Pero, dado que ocurre de este modo mucho antes de que tales cultos se hayan instituido, según la cronología mítica con la que, a pesar de todo, Nono es coherente, el estudioso determina que la puesta en escena de tales elementos del rito tiene lugar “de forma profética”, “tipológica” o “etiológica”, en sus palabras. Valor tipológico tienen algunos ejemplos en los que podríamos hablar de desacralización, para usar un término de Vian¹⁰, como el pasaje 43.314-316, donde una ménade se ciñe la cabellera con una serpiente sólo para combatir. En cualquier caso, Ruiz Pérez menciona la intervención de Místide en las *Dionisiacas* como ejemplo más claro de anticipación de elementos rituales. La nodriza desarrolla una cadena de acciones rituales que no existían hasta ese momento de la vida del dios y da lugar, como hemos visto, a un absoluto derroche de

⁸ Ruiz Pérez 2002.

⁹ Ruiz Pérez 2002, p. 545.

¹⁰ Vian 1988.

terminología mística. Ofrecemos a continuación nuestra propuesta de clasificación y comentario de tal acumulación de elementos de diversa naturaleza.

4. Clasificación y comentario de los elementos rituales

4.1. Tipología de las alusiones

A modo de introducción del siguiente apartado presentamos ahora una primera clasificación de los tipos de elementos rituales que nos encontramos en el texto de *Dion.* 9.111-131 y que iremos comentando de forma separada, aunque no independiente, puesto que las alusiones tienen sentido sólo en la medida en que se explican unas a otras y forman un conjunto coherente.

En primer lugar, pretendemos mostrar que Nono trata de darle a todo el pasaje un barniz místico y aportamos la insistencia en términos relacionados con este tipo de ceremonias. Después, abordaremos las referencias a elementos específicos de los misterios dionisiacos como son la forma de transmisión, entendida como una enseñanza, y las referencias a la celebración nocturna de los ritos. Al mismo nivel, en tanto que se trata de alusiones al componente dramatizado de los ritos, situamos los “juguetes” empleados en la dramatización del rito y ofrecemos algunos paralelos significativos al respecto. Por último, recogemos las alusiones a los elementos vegetales, al uso de serpientes en el rito y a la vestimenta propia de los celebrantes, incluyendo los instrumentos musicales empleados con mayor frecuencia.

Todos los datos aparecen entremezclados, sin un orden que, de estar presente, pudiera apoyar la tesis de que Nono habla sobre unos ritos que verdaderamente conoce.

4.2. El ritual dionisiaco: transmisión y estructura

Son muy numerosos los lugares de las *Dionisiácas* que aluden a acciones relacionadas con rituales místéricos. De hecho, sería erróneo afirmar que la escena de Místide sea la descripción más clara o completa del procedimiento cultural dionisiaco en la epopeya. Antes bien, la mayor parte de las alusiones que comentamos aquí se encuentran apoyadas por otras, que citaremos a modo de ejemplo. Concretamente, desde un punto de vista argumental interesan principalmente las referencias al dionisismo, cuya extensión por el mundo es el pretexto de Dioniso, protagonista absoluto de la epopeya, para emprender la guerra contra los indios y castigar a todos aquellos personajes que traten de impedirsele. Por ello tiene sentido la opinión de Ruiz Pérez según la cual el poema de Nono se construye a base de mitos procedentes de un *ἱερὸς λόγος*, que, *grosso modo*, ha de contener una serie de elementos narrativos presentes en todos los relatos protagonizados por personajes que rechazan a Dioniso y sufren el más severo de los castigos (personajes que Nono denomina *teómacos*).

El *ἱερὸς λόγος* es el fundamento teórico de un ritual dionisiaco que, ya en época de Nono, es sobre todo órfico. El relato sacro es la parte “hablada” (los *λεγόμενα*) de un conjunto de actos de culto en el que desempeña un papel fundamental la representación de los mitos narrados, que constituye la parte “dramatizada” (*δρῶμενα*). El fiel debe extraer del *ἱερὸς λόγος* una moraleja que, en el caso de Dioniso, está constituida por los rasgos de la personalidad del dios más ambiguo de toda la antigüedad grecolatina, cuya crueldad extrema es sólo comparable a la liberación que resulta de su culto y a la compasión que ejerce con sus seguidores.

En cuanto a la estructura de los ritos del dionisismo, confundido ya con el orfismo en la época tardoimperial, el texto de 9.111-131 ofrece testimonios del modo de transmisión del componente “hablado”, el único que, en razón de su puesta por escrito, puede conservarse de forma fidedigna y complementar otros textos que, aluden a la representación de los mitos y a los objetos empleados en ella. En el caso del pasaje que nos ocupa, la importante presencia de dos formas del verbo διδάσκω apunta al modo específico de transmisión de ritos místicos del ámbito del dionisismo y el orfismo. El verbo, que significa “enseñar” en sentido activo y “aprender” en sentido pasivo, es el empleado específicamente para aludir al proceso de transmisión de las doctrinas místicas, concretamente en el orfismo. El mistagogo “enseña” al mista los conocimientos relativos a los misterios en ceremonias que son igualmente místicas. En el texto encontramos dos participios de este verbo, uno referido a Místide y el segundo a Dioniso: v. 114 y v. 128. Ambos participios son ambiguos según Chrétien, que indica que nada conduce a pensar con certeza que sean participios en voz media (con el sentido de “enseñar”) o en voz pasiva (“aprender”) ¹¹. Considera el editor que el texto del verso 128 está corrupto y señala entre cruces el participio, aunque el texto tiene perfecto sentido ¹². Como apunta Vian, Dioniso y Místide aprenden el uno del otro, se inician mutuamente. Es decir, los roles de *mistagogo* y *mista* se intercambian: Místide aprende los ritos del niño Dioniso, mistagogo precoz y sobrenatural. Más adelante en el texto y, aparentemente, en otro momento del ritual, la nodriza conduce al joven Dioniso en la iniciación, en justa correspondencia con la imagen habitual del mistagogo. Nono se esfuerza por presentar a Místide como inventora o descubridora de los ritos y pone al

¹¹ Cf. Chrétien 1985, pp. 108s.

¹² Cf. Gigli 2003, p. 653.

servicio de su idea la anáfora de πρώτη a lo largo de todo el pasaje, que introduce el topos del πρώτος εύρετής, muy querido al poeta. Por otra parte, la insistencia en el uso del sustantivo μύστις, tanto en su faceta de nombre común como en la de nombre propio, permite el juego pseudoetiológico en los versos 111 y 113: el primero de ellos forma parte del dístico introductorio con el que Nono marca la transición entre la escena del pequeño Dioniso junto a Ino, su señora (ἔῃς...ἀνάσσης), y la que nos ocupa. En 9.113 hallamos la reciprocidad entre el nombre del aya y la denominación “arte mística” (μύστιδι τέχνη) que recibe el tipo de ritos que funda; para aclararlo más aún, el panopolitano añade que los ritos llevan su nombre: ὄργια...φερώνυμα.

El uso de términos específicos para designar celebraciones asociadas a los misterios, tales como ὄργια en 9.114 y τελετή en 9.115, se reduce significativamente a dos únicos versos en todo el pasaje. Tales versos son, además, sucesivos, y su sentido, prácticamente idéntico, en una nueva muestra de redundancia del poeta.

El pasaje que nos ocupa contiene asimismo referencias a los δρώμενα del rito dionisiaco, no sólo a los λεγόμενα. Tal es el caso de la alusión a la cesta de 9.127s¹³ y que tiene importancia porque la cesta o canasto parece haber tenido un profundo valor simbólico en el orfismo¹⁴: Fírmico Materno proporciona un dato sobre la base

¹³ Sólo hay dos menciones más a una κίστη en las *Dionisiacas*, y ninguna de ellas tiene que ver con contextos místicos: Por una parte, en 6.87 designa una caja donde Astreo guarda una esfera celeste, y, en segundo lugar, la alusión de 27.116 se inserta en una arenga militar de Deríades y se refiere a la urna cineraria en la que los muertos del bando dionisiaco tendrán que volver a su tierra, por semejanza con la cesta donde recibió Atenea a Erictonio (al que Nono llama Erecteo).

¹⁴ También en los misterios eleusinos, de cuyos λεγόμενα formaba parte según cuenta Clemente de Alejandría: Clem. Al. *Prot.* 2. 21. 2: Κίστι τῶ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· “ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ κάλαθου εἰς κίστην”. “Y así es la contraseña de los misterios de Eleusis: “he ayunado, he bebido el ciceón; cogí de la cesta; después de manejarlo lo guardé en el canasto y del canasto a la cesta””. El mista eleusinio que pronuncia tales palabras elude convenientemente la referencia a lo que toma y devuelve sucesivamente del canasto a la cesta por tratarse seguramente de ἄρρητα, “objetos inefables”. Las

mítica de su significado al asegurar que contenía el corazón de Dioniso salvado por Atenea¹⁵. Además de κίστη, aparece en los testimonios designada como κάλαθος, “canasto” y su función era proteger los símbolos de los misterios, que se descubrirían al iniciado durante la ceremonia. Clemente de Alejandría proporciona un interesante testimonio sobre su contenido¹⁶:

Οἱαὶ δὲ καὶ αἱ κίσται μυστικαί· δεῖ γὰρ ἀπογυμνῶσαι τὰ ἅγια αὐτῶν καὶ τὰ ἄρρητα ἐξειπεῖν. Οὐ σησάμαϊ ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ τολύπαι καὶ πόπανα πολυόμφαλαχόνδροι τε ἁλῶν καὶ δράκων, ὄργιον Διονύσου Βασσάρου;

“Así ocurre también con las cestas místicas. Conviene despojarlas de lo sacro de y proclamar lo inefable. ¿No son éstos pasteles de sésamo y calabaza, tortas de muchos bollones, granos de sal y una serpiente, símbolo de Dioniso Basareo?”.

A la luz del testimonio del alejandrino¹⁷, parece razonable afirmar que algunos rituales órficos incluirían una cesta con una serpiente en su interior, animal de carácter marcadamente ctónico, que serviría por tanto como recordatorio del origen y destino inmortal del mista¹⁸.

De otro tipo de contenido de la cesta, denominada ahora κάλαθος, “canasto”, nos habla el *Papiro de Gurob*, un texto de fundamental importancia para el estudio del ritual órfico, en cuyas líneas 28-30 leemos:

Ε]ῖς τὸν κάλαθον ἐμβάλ<ε>ῖν
κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι
η] ἔσοπτρος.

propuestas de los estudiosos van desde ofrendas como los pastelillos hasta símbolos de los órganos sexuales como el falo, cf. Foucart 1914, pp. 378ss, Des Places 1969, p. 211; Burkert 1983, pp. 269ss, con bibliografía.

¹⁵ Iul. Firm. Mat. *De err.* 6.5 (89 Turcan): *praeferitur cista in qua cor soror latenter absconderat*, “se lleva la cesta en que su hermana había ocultado secretamente el corazón”.

¹⁶ Clem. Al. *Prot.* 2.22.4.

¹⁷ Y de otros que concuerdan con él: una serie de monedas pergaménicas, datadas en torno al siglo II d.C., presentan un dibujo en el que una serpiente sale de una cesta. Cf. Cumont 1993, pp. 246s; Burkert 1993, p. 265 y n. 32.

¹⁸ Burkert 1987, p. 106, Burkert 1993, p. 265 y n. 34.

“Pon en el canasto...piña, zumbador, tabas...espejo”.

El pasaje nos habla de un conjunto de objetos que en el mito órfico del desmembramiento habrían servido a los Titanes para engañar al pequeño Dioniso antes de matarlo. El texto del *Papiro*, combinado con el de Clemente, permite afirmar que la cesta daba cabida a cualquiera de los símbolos sagrados del culto: la serpiente, alimentos como ofrenda y objetos sagrados que evocaran los juguetes del dios. Sin embargo, no tenían por qué contenerlos todos al mismo tiempo¹⁹. Por otra parte, la cesta en sí misma era un símbolo de gran valor religioso, como denota el hecho de que exista un oficiante que recibe su nombre, κιστόφορος, por ser su portador, como certifica Demóstenes²⁰; más adelante, en torno a los siglos II y III d.C., varias inscripciones atestiguan la existencia de sacerdotes, κισταφόροι, y sacerdotisas, κισταφορήσασαι, ocupados exclusivamente del cuidado de la cesta²¹. En las *Dionisiacas*, el κάλαθος aparece sustituido por un término τάλαρος del que se sirve el poeta para apenas sugerir los misterios de Eleusis, en tres pasajes en los que aparece estrechamente ligado a la agricultura²².

De vuelta a la intervención de Místide, los testimonios de Clemente de Alejandría y del *Papiro de Gurob* citados más arriba nos permiten unir dos elementos que en el pasaje que nos ocupa aparecen desvinculados: la serpiente y la cesta. La confusión de Nono tiene que ver con su falta de conocimiento directo

¹⁹ A veces los textos emplean el plural colectivo τὰ ὄργια para referirse al contenido total del canasto: cf. Theoc. 26. 13 (cf. el comentario de Gow *ad loc*) y Catull. 64. 260: *pars (sc. bacchantium) obscura cavis celebrabant orgia cistis*. “Otras (*sc. bacantes*) honraban los símbolos sagrados ocultos en cóncavas cestas”.

²⁰ Cf. D. 18.260.

²¹ Jahn 1869, pp. 323s; Henrichs 1969, p. 230 y n. 23. Cf. asimismo Jiménez 2002, *diss.* § 2. 2. 3. 4.

²² Cf. 13.189, 27.286 y 31.69.

acerca del contenido de una cesta mística, pero parece claro que ambos símbolos pertenecen a un mismo contexto²³.

Por su parte, el *Papiro de Gurob* habla de unos juguetes, aun sin clasificarlos tan claramente: la piña, el zumbador y las tabas. Para Nono, la propia “cesta mística” es un juguete del niño Dioniso: tal es la enseñanza que la nodriza Místide le transmite según los versos 127s., en una referencia que nos permite enlazar la importancia de la instrucción de conocimientos con la práctica dramatizada de los rituales místicos.

Por último, con referencia a la ejecución de los *δρώμενα* de los ritos místicos, hemos de resaltar los términos relativos a la noche, que son con toda seguridad los más insistentes a lo largo de todo el pasaje, y que evocan que parte de los misterios de Eleusis o algunos ritos cercanos a Dioniso eran nocturnos: 9.112 precisa que los ojos de Místide no duermen (*ὄμμασιν ἀγρύπνοισι*), en 114 la misma idea reflejada por un conocido epíteto de Dioniso (*νυκτελίοιο...Διονύσου*) y en 115, es la *τελετή* el concepto que recibe la calificación de *ἄγρυπνος*. De nuevo, en 118 hay una referencia a la danza nocturna ritual (*νυκτιχόρευτον*), que necesita de antorchas (*φλόγα*), mientras que 119 vuelve a contener una alusión a la condición “insomne” del dios (*ἀκοιμήτῳ Διονύσῳ*).

4.3. La apariencia del celebrante del rito: vestimenta, adornos e instrumentos dionisiacos

Por último, nos ocuparemos de las alusiones del texto a elementos referentes a la apariencia física de las celebrantes del rito dionisiaco. Concretamente, a sus

²³ Demóstenes describe a Esquines sosteniendo una cesta similar y agitando serpientes en sus manos: D. 18.260.

ropas y adornos, que, en realidad, parecen más pertenecientes al territorio del mito que al rito.

En 9.120-124 hallamos la consagración por obra de Místide de los objetos vegetales del culto: la vid y la hiedra, que se reúnen trenzadas en el tirso, complemento imprescindible de la imagen tradicional de las bacantes. La nébride mencionada en el verso 126 es también un elemento de conocida frecuencia en el imaginario báquico, al contrario que los recipientes bronceos que Místide emplea como chocante prenda de ropa que se coloca sobre el pecho (9.125s). La propuesta de Wilson tiene que ver con un simple error léxico, una lectura deficiente por parte de Nono o una insuficiente comprensión del fragmento de Euforión en el que parece inspirarse (el fragmento 13 de Powell), que reza como sigue:

Ἐν πυρὶ Βάκχον δῖον ὑπὲρ φιάλης ἐβάλοντο.

“Sobre el fuego al divino Baco colocaron en una *phiala*”.

La argumentación de Wilson se mueve por un rango de testimonios que abarcan desde la apologética cristiana, como el pseudo-Cipriano o Tertuliano, al alquimista Zósimo, que vivió entre los siglos III y IV d.C. La primera clave la proporcionan los autores cristianos al hablar de ciertos ritos de bautismo pagano en los que el vino y el fuego desempeñan un papel significativo. Por su parte, Zósimo se refiere, en su obra enciclopédica, a una serie de aparatos para destilar, y uno de ellos era llamado φιάλη. Parece que era éste el término que, junto con χαλκεῖον, se empleaba como nombre general del alambique antes de la aparición del τρίβικος, que también menciona Zósimo. El alambique helenístico, en cambio, era denominado μαστάριον. A partir de aquí, la conclusión es sencilla, si tenemos en cuenta en el caso de que hubiera existido una tradición de ritos iniciáticos que empleasen fuego y vino destilado, el contexto más probable serían los misterios dionisiacos. Wilson resuelve

que Nono habría tomado su relato acerca de Místide y los objetos sagrados de una fuente más antigua y que, al parecer, habría entendido mal una frase en la que se equiparaban *φιάλη* y *μαστάριον*. La confusión viene facilitada porque en época de Nono ya han sido expulsados los gnósticos y los cultos paganos se encuentran en estado terminal, de modo que lo más probable es que el conocimiento fáctico que el panopolitano tuviera de destilaciones de vino rituales fuera nulo. Así, interpreta *μαστάριον*, inserto probablemente por su fuente en una unidad oracional que hablara de una *φιάλη* con forma de seno, relacionado con la raíz que en griego designa el pecho de mujer (*μαστ-*), y en consecuencia lo plasma como si se tratara de una prenda metálica para cubrir el pecho.

Una vez justificada la presencia de las *φιάλαι* en el pasaje noniano, la posibilidad de un conocimiento directo por parte de Nono de los misterios dionisiacos, e incluso de los misterios en general, se hace más difusa aún y menos probable. Al contrario que Wilson, intentan salvar el texto estudiosos como Eitrem²⁴, que en las controvertidas *φιάλαι* encuentra címbalos o recipientes de bronce de los que bebían leche las Ménades; Cook²⁵, para quien serían recipientes empleados en libaciones; Chrétien²⁶, que habla de ornamentos colgantes, y Turcan²⁷, que piensa en campanillas. Todos ellos tienen en común el recurso a objetos cuya presencia en el ritual, en la iconografía o en la literatura cercana al ámbito del dionisismo viene ratificada por testimonios anteriores a Nono. Dicho de otro modo, explican el objeto a partir de una concepción arquetípica de ménade que corresponde a la del

²⁴ Eitrem 1935 s.v. *Mystis*.

²⁵ Cook 1925, pp. 346ss.

²⁶ Chrétien 1985, p. 110.

²⁷ Turcan 1966, pp. 548-551.

imaginario dionisiaco, con independencia del grado de adaptación a la realidad que tales conceptos supongan.

En mi opinión, el uso de imágenes no implica necesariamente un compromiso con el contexto del que proceden. La duda sobre veracidad o de historicidad no salva ni siquiera a los ritos descritos por Eurípides en las *Bacantes*. De un modo similar, la intervención de Místide en la epopeya noniana no debe tomarse al pie de la letra, como un documento informativo de acciones rituales, sino como una simple acumulación de elementos literarios, susceptibles de corresponderse o no con la realidad. Un punto de vista tal permitiría compatibilizar la visión de Wilson, que encuentra tan sospechosas las *φιάλαι* que niega del todo el sentido de su presencia, con la de quienes ven en ellas complementos de la imagen de bacante que la mayoría de fuentes han contribuido a crear. La misma explicación es válida para el empleo de serpientes como cinturón que menciona Nono, aunque en este caso los paralelos son evidentes y más numerosos. En efecto, la inclusión del reptil en la indumentaria ritual no es más que una variante del manejo absoluto de estos animales que la tradición considera propia de las ménades en su estado de posesión divina.

Por último, la mención de instrumentos musicales como el pandero y los címbalos, en 9.116s., completa este retrato abreviado, pero completo y detallado, de la bacante tipo.

5. Conclusiones

La intervención de Místide que hemos comentado desempeña una doble función dentro de las *Dionisiacas* de Nono: en primer lugar, sirve al propósito de *imitatio cum variatione*, que es uno de los principios rectores de la epopeya. En

segundo lugar, nos proporciona una serie de datos relativos al conocimiento por parte del poeta de los rituales místicos de carácter dionisiaco. El examen detenido de tales informaciones permite concluir, en mi opinión, que Nono no conoce de forma directa los ritos a los que alude. Su conocimiento, aunque completo, es puramente libresco, como muestra la confusión general en su obra entre diversos cultos y algunas confusiones concretas sobre las que hemos llamado la atención.

6. Bibliografía citada

A. BERNABÉ, “Referencias a textos órficos en Diodoro”, en L. TORRACCA, (a cura di), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli, 2002, 67-96.

H. BOGNER, “Die Religion des Nonnos von Panopolis”, *Philologus* (89), 1934, 320-333.

W. BURKERT, *Homo necans, The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berlin- New York, De Gruyter, 1983.

W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass. – London, Harvard University Press, 1987.

W. BURKERT, “Bacchic Teletai in The Hellenistic Age”, en J. CARPENTER, FARAONE, Ch. (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca-London, Cornell University, 1993, 259-275.

G. CHRÉTIEN: *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques. Tome IV. Chants IX-X*, Paris, Belles Lettres, 1985.

P. CHUVIN, *Mythologie et geographie dionysiaques. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand, Adosa, 1991.

A. B. COOK, *Zeus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1925.

F. CUMONT, "La grande inscription bachique du Metropolitan Museum, II. Commentaire religieux de l'inscription. Planches XXX-XXXIII", *AJA* (37), 1993, 232-263.

E. DES PLACES, *La religion grecque*, Paris, Aditions, 1969.

S. EITREM, "Mystis", *RE* 16.2, 1935.

P. FOUCART, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, Pardès, 1914.

D. GIGLI PICCARDI, *Nonno di Panopoli, le Dionisiache, introduzione, traduzione e commento*, volume primo (canti I-XII), Milano, RCS Libri, 2003.

O. JAHN, "Die Cista mystica", *Hermes* (3), 1869, 317-334.

A. JIMÉNEZ, *Rituales órficos, diss.*, Universidad Complutense, Madrid, 2002.

A. HENRICHS, "Die Maenaden von Milet", *ZPE* (4), 1964, 223-241.

A. RUIZ PÉREZ, "La mántica como factor de cohesión en las *Dionisiacas* de Nonno de Panopolis. Los mitos tebanos", *Habis* (33), 2002 521-51.

R. TURCAN, *Les sarcophages romains á representations dionysiaques*, Paris, 1966.

F. VIAN, "Les cultes païens dans les *Dionysiaques* de Nonnos: étude de vocabulaire", *REA* (15), 1988, 399-410.

F. VIAN, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, Alessandria, Edizioni del'Orso, 2005.